

УДК 1(091)

Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2016. Вып. 2

*Л. В. Цыпина***ОТСТУПНИКИ РАЗУМА:
ПАСКАЛЬ, КЬЕРКЕГОР И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ ПАРАДОКС
ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ**

В статье предпринята попытка обнаружить общность исследовательского проекта Б. Паскаля и С. Кьеркегора. Объединяющий мыслителей исходный пункт — парадокс человеческой природы, в свете которого под вопрос ставится норма истины современного им знания: математической эпистемы в случае Паскаля и спекулятивной философии в случае Кьеркегора. «Антропологическая основоструктура» их мысли проблематизирует любую разновидность рационализма, так как обнаруживает зазор между существованием человека и способами его осмысления. Оба мыслителя, осуществляя ревизию общечеловеческого как некой односторонней абстракции, отступают от разума и производят диалектическую инверсию парадокса человеческого существования.

Предвосхищаемая Паскалем и реализованная Кьеркегором «качественная диалектика» включает два элемента: 1) соединение и удержание вместе противоположных и несводимых друг к другу возможностей существования человека; 2) мышление в пределах экзистенции, разделяющее сферы существования и означающее разрыв имманентности. Это диалектика парадокса, прыжка, изменяющая форму философского сообщения. Диалектический дар Паскаля подчинен канону эстетики классицизма и выражается в классическом афоризме. Диалектическая искушенность Кьеркегора потенцируется в правило двойной рефлексии сообщения. Несмотря на эти формальные различия, быть человеком для Паскаля и Кьеркегора означает быть христианином. Библиогр. 17 назв.

Ключевые слова: разум, качественная диалектика, противоречие, парадокс, абсурд, Паскаль, Кьеркегор.

*L. V. Tsykina***REASON'S BACKSLIDERS:
PASCAL, KIERKEGAARD, AND DIALECTICAL PARADOX OF HUMAN EXISTENCE**

The article attempts to find common features in research project of B. Pascal and S. Kierkegaard. A starting point uniting both thinkers is the paradox of human nature, in the light of which the truth of contemporary knowledge is called into question. In Pascal's case it is the episteme of mathematics, in Kierkegaard's case — the truth of speculative philosophy. The "basic anthropological structure" of their thoughts problematizes any kind of rationalism by detecting the gap between the human existence and methods of its interpretation. Revising the universal concept of human being as one-sided abstraction both Pascal and Kierkegaard backslide from reason and dialectically invert the paradox of human existence.

Pascal's man is the "midpoint between nothing and everything". He is crucified between two abysses: outer stretch of the universe and the infinity of internal division. His destiny is connected with inconsistency and instability, while his dignity and the most important task are thinking. However, with the help of reason "thinking reed" is only able to grasp its limits and realizes its own littleness. Reason must delegate authority to the heart which is able to bring a person to the faith.

Kierkegaard's man is not the subject to uninterested scientific observation. He is neither the excuse for aesthetic contemplation or moral reasoning, nor the result of speculative becoming a metaphysical definition. Having a paradoxical heterogeneous structure, the man is the spirit, the consciousness,

Цыпина Лада Витальевна — кандидат философских наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; lada.zypina@gmail.com

Tsykina Lada V. — PhD, Associate Professor, St. Petersburg State University, 7–9., Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; lada.zypina@gmail.com

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2016

the self, who combines the infinite and the finite, the temporal and the eternal in itself, Kierkegaard's person is subordinated to the task "to become subjective". The implementation of this task in limiting conditions of existence opens to him the choice of faith on the border of the absurd.

The greatness and littleness of man, his limitations and finiteness in the face of infinity and eternity can be grasped only in a dialectical manner. Trying to stop the imitation of transitions and the lie of mediations, both Pascal and Kierkegaard use the "qualitative dialectics". It includes two elements: 1) opposites and irreducible possibilities of human existence connecting and holding together; 2) rupture of immanence as the condition to think existentially. This is the dialectics of paradox and leap changing the shape of philosophical message. Pascal uses aphorisms in the spirit of classicist aesthetics. Kierkegaard invents the rule of double reflective message. But ultimately to be a man for both thinkers means to be a Christian. Refs 17.

Keywords: reason, qualitative dialectics, contradiction, paradox, absurd, Pascal, Kierkegaard.

Предварительные соображения

Сравнивать философские позиции Блеза Паскаля (1623–1662) и Сёрена Кьеркегора (1813–1855) стало привычным делом¹. Оба мыслителя признаны отступниками разума, преданными в то же время страстному поиску истины. Оба — ненавистники религиозного и культурного состояния современности, величайшие стилисты и мастера литературной полемики. Свидетели кризиса выпавших им на долю исторических эпох, Паскаль и Кьеркегор отворачиваются от господствующей формы философии с тем, чтобы обратиться к христианству как к «наилучшему изобретателю парадоксов». На этом пути каждый из них разрабатывает уникальную форму философского сообщения, способную выразить глубинное единство мысли и переживания перед лицом «Бога, присутствующего и отсутствующего одновременно» [2, с. 44].

Этот внушительный ряд сходств не исключает столь же фундаментального перечня различий. Паскаль и Кьеркегор укоренены в различных культурных и религиозных традициях. Католик и протестант, они по-разному понимают полномочия разума в делах веры. Математик и богослов — не могут не разойтись в отношении методов познания и его границ. Паскаль сочувственно относится к коллективным формам жизни, тогда как Кьеркегор предпочитает эксцентрический индивидуализм². Наконец, «французский Архимед» является соучастником бурного начала Нового времени, тогда как удел «датского Сократа» — «спекулятивное девятнадцатое столетие».

Неустойчивое равновесие перечисленных сходств и различий в философских позициях Паскаля и Кьеркегора заставляет задуматься об основаниях, выбираемых для сравнения этих мыслителей. Таких оснований, по меньшей мере, три. Во-первых, это гипотеза о влиянии Паскаля на Кьеркегора, имеющая своих сторонников и противников³. Во-вторых, возникающая время от времени идея «духовного

¹ Всесторонний обзор литературы по проблеме влияния Паскаля на Кьеркегора, как и методологическую рефлексию относительно возможности сравнения этих мыслителей см.: [1].

² Трактовка позиции Кьеркегора как индивидуалистической вполне традиционна. Она многократно подтверждена анализом эстетической и отчасти религиозной сфер существования. Это не исключает возможности рассмотрения Кьеркегора в числе инициаторов коммуникативной парадигмы философии. Заслуживающую внимания аргументацию по этой проблеме см.: [3].

³ Интерес Кьеркегора к Паскалю возник осенью/зимой 1850 г. В его личной библиотеке имелись три разных издания «Мыслей». В опубликованных в этот период «Упражнениях в христиан-

родства», которой объясняют перспективы их творчества. Такая идея не может быть ясно развернута и не выдерживает испытания на согласованность контекстов. В-третьих, это единство исследовательского проекта, исходящего из сходных замысла, метода и цели.

В такой перспективе будет строиться дальнейшее изложение — как «размышление о двух авторах, отношение между которыми рассматривается в силу общности их проектов, а не в силу влияния одного на другого» [1, р. 129]. Вначале мы реконструируем отношение Паскаля и Кьеркегора к парадоксу человеческой природы, связанное с конечностью существования человека и ограниченностью возможностей его познания. Затем проследим, как названные мыслители производят диалектическую инверсию данного парадокса и открывают граничащую с абсурдом возможность выбора себя в вечной значимости. Наконец, обозначим перспективы трансформации философского сообщения, позволяющие отступить от разума в область веры.

Парадокс человеческой природы и ограничивающие условия экзистенции

Объединяющий Паскаля и Кьеркегора исходный пункт — «парадокс человеческой природы». Он задает вектор их исследовательского проекта и ставит под вопрос норму истины (*veritatis norma*) современного обоим мыслителям знания: математической эпистемы в случае Паскаля и спекулятивной философии в случае Кьеркегора. Знакомство человека с собой антиномично: он не является данностью для себя ни в собственной сущности, ни в своем предназначении. Тогда как очевидность его существования ясна и здравому смыслу, и изощренной философии. По замечанию Паскаля, «человек — существо, бесконечно непонятное для человека» [6, с. 115]. Обнаруженная «антропологическая основоструктура»⁴ мысли, зазор между существованием человека и способами его осмысления, проблематизирует любую разновидность рационализма.

«Рационализму не повезло с Паскалем, ибо личина “математика” контролировалась здесь личиной “провидца”» [5, с. 294]. Осознав трагическую несоизмеримость человеческого бытия с «вечным безмолвием бесконечных пространств» (*le silence éternel de ces espases*), Паскаль призывает признать «предельность нашего существа и наших познаний» [6, с. 67]. Он подчеркивает, что «мы — нечто, но не все» и, значит, не способны ни к всеобъемлющему знанию, ни к полному неведению. «Сколько бы мы ни тщеславились нашим проникновением за пределы мыслимых пространств, мы воспроизведем лишь атомы в сравнении с действительным бытием» [6, с. 64]. Прежде чем углубиться в познание природы, необходимо преисполниться смирения и всмотреться вглубь мироздания. Подобно узнику, который выглядывает из карцера (*cachot*) видимой Вселенной, человек Паскаля сталкивается с двойной бесконечностью. Экстенсивная беспредельность простирающихся

стве», а также в Дневнике и Журнале Кьеркегора отчетливо прослеживаются сюжеты и темы, родственные Паскалю (подробнее об этом см.: [1]). В то же время утверждение о прямом заимствовании выглядит не слишком доказательно, что продемонстрировано в [4].

⁴ Этот термин применительно к философии С. Кьеркегора использует современный исследователь и переводчик Т. В. Щитцова, заимствуя его у немецкого антрополога Х. Фаренбаха (подробнее см.: [3]).

вширь бесконечных пространств демонстрирует, что «весь этот видимый мир есть лишь незаметная черта в обширном лоне природы» [6, с.64]. Интенсивная бесконечность деления «в рамке атомистического ракурса» опрокидывается вглубь, открывая «мыслимую необъятность природы» в «крошечном теле какого-нибудь клеща» [6, с. 64].

Таинственна разверзающаяся вширь и вглубь Вселенная, но и сам человек — неразрешимая загадка, «ничто в сравнении с бесконечным, все в сравнении с ничтожеством, середина между ничем и всем» [6, с.65]. Бесконечно далекий от познания двух онтологических крайностей — начала вещей и их конца, «он одинаково не способен видеть и ничтожество, из которого извлечен, и бесконечность, которая его поглощает» [6, с.65]. Удел человеческий — противоречивость и двойственность, неустойчивость и ограниченность. Трагическое недоумение Паскаля разрешается в вопросе: «Что же человек за химера? Какое невиданное хаотическое существо, какой предмет противоречий, какое чудо? Судья всех вещей, бессмысленный червь земной, хранитель правды» [6, с. 445].

Первооткрыватель экзистенции Кьеркегор обнаруживает «антропологическую основоструктуру» живой мысли с не меньшей выразительностью. Это обнаружение — плод непримиримой борьбы с соблазном «объективной ориентации», которая стремится превратить человека в наблюдателя, уподобляющегося в точке максимума привидению, химере абстракции. «Объективная ориентация» сродни «всемирно-исторической забывчивости». Она растворяет личностное начало во всеобщем, позволяя человеку избегать боли и кризиса при принятии решений. Это преимущество «теоцентрического девятнадцатого века», где, по едкому замечанию Кьеркегора, «мы все... созерцаем всемирную историю — причем с точки зрения самого Бога» [7, с.427]. Однако «бедный, отдельно существующий человек», испытывавший себя в «*casibus* жизни» [7, с.667], убежден, что эта путаница, это легкомысленное отождествление себя со всем человечеством не отменяет единственного вопроса. «Где я? Что такое мир? Что означает самое это слово? Кто обманом вовлек меня сюда и бросил на произвол судьбы? Кто я? Как я пришел в мир? Почему меня не спросили раньше, не познакомили со здешними нравами и обычаями, а прямо втиснули в шеренгу, словно рекрута, завербованного поставщиком душ? Откуда взялась во мне заинтересованность в этом крупном предприятии, именуемом действительностью? Каков мой интерес? Разве участие не в воле каждого? А если я обязан участвовать, то где председатель? К кому же мне обратиться с жалобой? Существование своего рода словопреение, так не угодно ли считаться и с моим мнением! Если же приходится брать существование таковым, каково оно есть, то не следовало ли о том поставить человека в известность?» [8, с.89–90].

Очевидно, что кьеркегоровская задача расшифровки «существования, каково оно есть», не тождественна удивлению Паскаля загадке человека. В оптике двойной бесконечности человек не является больше «всеобщим ликом» и мерой вещей, он утратил метафизическую соразмерность с миром, сохранив, однако, своеобразное величие и достоинство мысли. Согласно Паскалю, парадоксальность существования человека заключается в том, что его природа двойственна. Если рассматривать ее со стороны нрава, то человек предстает немощным, тщеславным, самолюбивым и презренным существом. Но взглянув на него со стороны его назначения, высокой цели, к которой он призван, нельзя не увидеть его величия. «Человек самая ни-

чтожная былинка в природе, но былинка мыслящая. Не нужно вооружаться всей Вселенной, чтобы раздавить ее. <...> Но пусть Вселенная раздавит его, человек станет еще выше и благороднее своего убийцы, потому что он сознает свою смерть; Вселенная же не ведает своего превосходства над человеком» [6, с. 78].

Можно сказать, что там, где Паскаль «замирает в изумлении», Кьеркегор только начинает свое разыскание о человеческой жизни (*Menneskes Liv*). Прошедший через горнило спекулятивной мысли датский философ акцентирует внимание на парадоксальной структуре самости (*Selvet*). Он ограничивает свое исследование бесконечностью внутреннего, подчеркивая, что величайшая задача человека — «становиться субъективным». Эта задача распространяется на всю размерность человеческой жизни, для которой «истина становится присвоением, внутренним, субъективностью, и главное здесь — экзистирова, полностью погрузиться в субъективность» [7, с. 209]. Человек Кьеркегора не является объектом незаинтересованного естественнонаучного наблюдения. Он — не повод для эстетического созерцания, морального резонирования или спекулятивного превращения в метафизическое определение. Человек — это дух, Я, самосознание как «отношение (*Forhold*), относящее себя к себе самому» [9, с. 255].

Дорефлексивное состояние самости нельзя считать отношением в собственном смысле слова. Гетерогенность человеческого состава, объединяющая бесконечное и конечное, временное и вечное, свободу и необходимость, позволяет зафиксировать неустранимую двойственность *conditio humana* посредством синтеза противоположных определений. Но для превращения простого синтеза в отношение необходимо проследить его «внутреннюю ориентацию». «В отношении между двумя членами само отношение выступает как нечто третье (*det Tredie*) в качестве негативной части, а два эти члена относятся к отношению, существуя каждый в своем отношении к отношению. <...> Если же, напротив, отношение относится к себе самому, это последнее отношение выступает как положительная третья часть, и мы имеем Я» [9, с. 255]. У нас была возможность убедиться, что это Я не является репрезентативной абстракцией логического обобщения или трансцендентальным деятелем спекулятивного процесса. Это единственно и исключительно единичный индивид (*den Enkelte*), способный к действию в этической сфере, направленному в конечном итоге на то, чтобы «выбрать себя в вечной значимости». Во внутреннем пространстве существования это Я не может обойтись без фантазии, чувства, страсти, равно как и диалектики.

Качественная диалектика, парадокс и абсурд в перспективе трансформации философского сообщения

Отступление от разума — это диалектический маневр. Паскаля и Кьеркегора потому и можно счесть отступниками разума, что их сверхзадачей становится ревизия общечеловеческого как некой односторонней абстракции. Паскаль отворачивается от собственной математической гениальности в пользу достоинства «порядочного человека» (*honnte homme*) не в последнюю очередь для того, чтобы исключить риск быть принятым за теорему. Кьеркегор растворяет свой писательский дар в театрализованном действе речи, «без оглядки ставя на карту само понятие имени собственного» во имя письма «как бы на оборотной стороне собственной

аутентичности» [10, с. 558]. Эти жертвоприношения оправданы сверхзадачей вездесущего диалектического усилия — не просто размышлять о существовании, но и преобразовывать его. Полнота и многообразие проявлений человеческого начала удерживаются вместе в фокусе не смущающегося взаимоисключающими определениями диалектического взгляда.

«Соединением вместе» создаются определения не объективные, но субъективные, или «качественные»⁵. Использование качественных определений имеет важное следствие: оно позволяет покончить с имитирующими изменение человека переходами, которыми изобилуют классические образцы диалектической логики. Нашупываемая Паскалем и реализованная Кьеркегором «качественная диалектика» включает два элемента. Во-первых, в отличие от гегелевской диалектики, она не опосредует, но разграничивает, удерживая, категории обособленно так, что они не смешиваются. Такой режим требует «качественного различия» между категориями, которые объединяются. Во-вторых, качественная диалектика мыслит в пределах экзистенции и по отношению к экзистенции. Ее задача — мыслить в существовании и существовать в том, что мыслится. Это означает, что второй аспект качественной диалектики — «соединение субъективным мыслителем экзистенциальных возможностей в пределах собственного конкретного существования» [13, р. 225–226].

Парадоксальным образом «соединение вместе» разъединяет «сферы существования», не допуская нравственности или веры без экзистенциального усилия, незначительного по видимости, но бесконечно трудного по сути. Такое усилие изменяет не только человека, но практикуемую им форму философского сообщения. Трагическая серьезность и чеканная точность тонкого ума (*l'esprit de finesse*) сообщала Паскалю энергию преобразования классического афоризма. Диалектическая искушенность Кьеркегора потенцировалась в правило двойной рефлексии сообщения (*doppeltreflektieren Mitteilung*).

Паскаль не использует слова «диалектика», однако он «с одинаковым рвением актуализирует многообразные противоположные и несводимые друг к другу возможности существования», осозная в то же самое время эти возможности в «их ограниченности, в их дополняющей исключительности. Быть “честным человеком” — значит существовать как универсальное и экзистенциальное единство всех этих противоположностей, и этот всесторонний человек также и неизбежно является вот этим и уникальным Я» [14, р. 67]. Трудно проиллюстрировать этот тезис примером более выразительным, чем обращение Паскаля к загадке «мыслящего тростника». Здесь важен акцент не столько на мысли как таковой, Паскаль убежден, что ей не исчерпать и не наполнить ни пространства, ни длительности Вселенной. Выучка геометра требует последовательности доводов для сохранения внутренней связности изложения, однако мыслитель «очень часто обнаруживает себя в диалектическом контексте вовлеченным не в сборку демонстрационных аргументов, а в решающее различие парадокса» [15, р. 133]. Сила

⁵ Подробнее о качественных определениях см.: [7, с. 567]. Полезный анализ эпистемологии Кьеркегора в целом представлен в работе М.Пиети [11]. Панораму современных интерпретаций «Заключительного ненаучного послесловия» — сочинения Кьеркегора, в котором наиболее выпукло и определенно представлено своеобразие его диалектической манеры, см.: [12]. Деление Кьеркегором определений на объективные, субъективные и всеобщие кратко проанализировано в статье Д. Лоу [13].

человеческого разума — в способности ощутить собственные пределы, вынести удел «царя, лишившегося трона» [6, с. 76], и возвыситься над самим собой в сознании собственного ничтожества.

Под пером Паскаля «все обращается в свою противоположность: сила становится слабостью, слабость — силой; порок превращается в добродетель, а добродетель оказывается источником зла. Стремление к славе суетно, оно порождено нашим тщеславием; для человека так невыносимо ощущение своего одиночества, своего трагического удела, что он беспрестанно ищет всякого рода развлечений и отвлечений, лишь бы не задумываться над самим собой, над тем, что он такое, откуда пришел, куда идет. <...> В вечной неудовлетворенности и заключено величие человека» [16, с. 20–21]. Тонкий диалектик, Паскаль подмечает не только переход противоположностей друг в друга, но и фиксирует в «остановленном мгновении» одновременность их непримиримости и связности в поиске высшего синтеза, недостижимой здесь и сейчас гармонии. Поэтому взгляд отводится, слово отзывается перед лицом нового напряжения. Мысль величественна по своей природе, но жалка и достойна презрения по своим недостаткам. «А что можно сказать о мысли, в данный момент высказываемой мною? Как же она глупа!» [6, с. 79].

Диалектический дар Паскаля был подчинен канону эстетики классицизма с ее «строгой отточенностью стиля, способностью в сжатой и изящной форме, в немногих словах сказать многое о многом» [16, с. 5–6]. Внутренней формой мысли мудреца из Пор-Рояля сделался афоризм с его парадоксальной структурой. «Первая важнейшая особенность афоризма — способность жить вне контекста, сохраняя при этом всю полноту своего смыслового содержания. Но жить вне контекста — значит быть выключенным из временного потока речи, существовать вне связи с прошлым и будущим, выражать нечто вечно пребывающее» [16, с. 5–6]. Переживаемое Паскалем диалектическое напряжение между видимостью и сутью, несоразмерностью и мерой, материей и духом разряжалось в такое законченное смысловое целое, где слово и подсказанное контекстом «противословие» обменивались значениями, чтобы высечь искру смысла и пролить толику света на загадку человеческого существования.

Диалектические интуиции Паскаля безыскусны (*sans art*), тогда как Кьеркегор признает необходимость осознанного схватывания «диалектической трудности». Это под силу лишь страсти, практикующей окончательное различие между абсолютной целью и конечными целями. Пафос заинтересованности в действии, преобразующем экзистенцию, подразумевает высший *telos*, который ничем не может быть дополнен и ни во что не может быть включен. Назначение диалектики — довести страсть до высшей точки посредством некоторых определений-раздражителей. Как мы указывали выше, это должны быть качественные определения экзистенции, скажем, страх, отчаяние, вина или грех. Они всегда неустранимо «двузначны», поскольку призваны обеспечить одновременность существования отдельных моментов субъективности: конечного и бесконечного, временного и вечного, необходимости и свободы. Эти понятия потому и способны удерживать противоречия «соединенными вместе», что отмена принципа противоречия применительно к ним означала бы прекращение экзистирования.

В то же время «двузначные» понятия разъединяют «сферы существования» человека. Они возникают вследствие критической атаки Кьеркегора на абстрактную

или всемирно-историческую диалектику, построенную на «жалкой торгашеской мудрости опосредования» [7, с. 434]. Непосредственные переходы противоположностей датский мыслитель считает химерической игрой воображения, поскольку «категория перехода сама представляет собой разрыв внутри имманентности, она всегда есть прыжок» [7, с. 320]. Приводя единичного индивида к границе, к тому, что Кьеркегор называет «*confinium*» (разделительная черта) или «*discrimen*» (отличительный знак), диалектический процесс обнаруживает собственную внутреннюю трудность, имманентное противоречие. Необходимо отступить от разума, вернее заступить за разум, чтобы продолжать экзистировать. «Что это значит: вот так порвать с разумом, с мышлением, с имманентностью <...> отказаться от вечности, которая стоит позади тебя, и существовать, пребывая на самом краю экзистенции, силой одного лишь абсурда» [7, с. 610–611]. Это означает абсолютное требование избавить саму диалектику от внутренней двойственности, т. е. дать возможность «качественной диалектике парадокса» подвергнуть отрицанию «диалектику внутреннего углубления»⁶. Парадокс исключает понимание и в принципе не поддается объяснению, он заведомо абсурден и непостижим. Противостояние пронизательности (*Klogskab*) и безумия (*Galskab*) для него несущественно и напоминает постоянно возобновляемое недоразумение. Вслед за Лютером Кьеркегор обнаруживает правоту принципа «*sola fide*». «Рыцарь веры» пребывает в страсти абсолютно внутреннего, отталкиваясь от абсурда и соотнося себя с абсолютным парадоксом. Такой парадокс неизбежен, когда существенная истина и экзистирующий индивид сходятся вместе, вечность входит в течение времени, свобода размыкает необходимость. Для Кьеркегора парадокс человеческого существования в христианской жизни потенцируется бесконечно, поскольку быть человеком означает для него быть христианином.

Вместо заключения

Отправным пунктом нашего размышления послужило предположение о единстве проекта Паскаля и Кьеркегора как отступников разума. Искатели более всеобъемлющего, чем ограниченный человеческий разум, принципа стремились «развязать тугой узел» парадокса, удерживающего конечное и бесконечное в единстве человеческого существования. Общность реализуемого Паскалем и Кьеркегором замысла обнаруживается в антропологической основоструктуре их мысли, а единство метода — в диалектической инверсии парадокса, позволяющей заступать за разум в область веры. Если бы истина постигалась исключительно разумом, причем неважно, определялся бы он строгими научными методами или философской спекуляцией, пришлось бы отказаться от пронизательности опыта, тонкости способности суждения, проникновенности сердца, достоинства нравственного деяния, и, возможно, даже от вечного блаженства. Но как тонко замечает Паскаль:

⁶ Два указанных типа диалектики Кьеркегор связывает с двумя типами религиозного существования. Первый тип остается спекулятивным, поскольку для него «решающая категория сознания вины все еще остается внутри имманентности» [7, с. 611]. Эта так называемая религиозность А. Парадоксально-религиозное производит окончательный разрыв с имманентностью, эта «насквозь полемичная» религиозность В и есть, согласно Кьеркегору, подлинное христианство. Аналитика религиозной сферы у Кьеркегора достаточно подробно представлена в работе С. Уолш [17].

«Сердце имеет свои основания, которых ум не знает. <...> По рассуждению ли вы любите? Сердце чувствует Бога, а не разум. Вот что есть вера» [6, с. 232]. «Вера поистине представляет собой высшую страсть субъективности» [7, с. 147], — вторит Паскалю Кьеркегор. Ее ответ — «это абсолютное да или нет» [7, с. 353], способное вывести человека из диалектических контрверзов существования «отдохнуть к Провидению». И тут в размышлении о Паскале и Кьеркегоре пока должна быть поставлена точка.

Литература

1. Landhildehus S. Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom // Kierkegaard and the Renaissance and Modern traditions. T. 1: Philosophy / ed. by J. Stewart. Ashgate Publishing Company, 2009. P. 129–146.
2. Гольдман Л. Сокровенный Бог. М.: Логос, 2001. 480 с.
3. Щитцова Т. В. Экзистенциальная терапия, или Как практикуют философию: к актуальности Кьеркегора в современную эпоху // Логос. 2006. № 6 (56). С. 84–99.
4. Grimsley R. Sshren Kierkegaard and French literature. Cardiff: University of Wales Press, 1966. 171 p.
5. Свасьян К. Становление европейской науки. М.: Evidentis, 2002. 428 с.
6. Паскаль Б. Мысли. М.: REFL-book, 1994. 523 с.
7. Кьеркегор С. Заключение: ненаучное послесловие к философским крохам. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. 679 с.
8. Кьеркегор С. Повторение. М.: Лабиринт, 1997. 160 с.
9. Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. С. 255–350.
10. Барт Р. Лекция // Барт Р. Избранные работы. Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 545–558.
11. Piety M. G. Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology. Baylor University Press, 2010. 210 p.
12. Kierkegaard's concluding Unscientific Postscript. A Critical guide / ed. by R. A. Furtak. Cambridge University Press, 2010. 272 p.
13. Law D. R. Making Christianity difficult // Kierkegaard's concluding Unscientific Postscript. A Critical guide / ed. by R. A. Furtak. Cambridge University Press, 2010. P. 219–246.
14. Mueller G. E. Pascal's Dialectical Philosophy and his Discovery of Liberalism // Journal of the history of ideas. Vol. 6, N 1 (Jan., 1945). P. 67–80.
15. Davidson H. M. Pascal and the arts of the mind. Cambridge University Press, 2006. 286 p.
16. Бахмутский В. Французские моралисты // Ларошфуко Ф. де. Максимумы; Паскаль Б. Мысли; Лабрюйер Ж. де. Характеры. М.: Художественная литература, 1974. С. 5–28.
17. Walsh S. Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic on Christian existence. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005. 216 p.

Для цитирования: Цыпина Л. В. Отступники разума: Паскаль, Кьеркегор и диалектический парадокс человеческого существования // Вестн. С.-Петербург. ун-та. Сер. 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 2. С. 63–72. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.207

References

1. Landhildehus S. Kierkegaard and Pascal as Kindred Spirits in the Fight against Christendom. *Kierkegaard and the Renaissance and Modern traditions. Vol. 1: Philosophy*. Ed. by J. Stewart. Ashgate Publishing Company, 2009, pp. 129–146.
2. Goldman L. *Sokrovennyi Bog [Hidden God]*. Moscow, Logos Publ., 2001. 480 p. (In Russian)
3. Shchittsova T. V. Ekzistentsial'naiia terapiia, ili Kak praktikuiut filosofiiu: k aktual'nosti Kirkegora v sovremennuiu epokhu [Existential therapy or As philosophy is practiced: Kierkegaard relevance to the modern era]. *Logos*, 2006, no. 6 (56), pp. 84–99. (In Russian)
4. Grimsley R. *Sshren Kierkegaard and French literature*. Cardiff: University of Wales Press, 1966. 171 p.
5. Svas'ian K. *Stanovlenie evropeiskoi nauki [Establishment of European science]*. Moscow, Evidentis Publ., 2002. 428 p. (In Russian)

6. Paskal' B. *Mysli* [Thoughts]. Moscow, REFL-book Publ., 1994. 523 p. (In Russian)
7. K'ergegor S. *Zakliuchitel'noe nenauchnoe posleslovie k filosofskim krokham* [Concluding Unscientific Postscript]. St. Petersburg, St. Petersburg University, 2005, 679 p. (In Russian)
8. K'ergegor S. *Povtorenie* [Repetition]. Moscow, Labirint Publ., 1997. 160 p. (In Russian)
9. K'ergegor S. *Bolezn' k smerti* [Sickness to Death]. S. K'ergegor. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. Moscow, Respublica Publ., 1993, pp. 255–350. (In Russian)
10. Bart R. Lektsiia [Lecture]. *Bart R. Izbrannye raboty. Semiotika. Poetika* [Selected Works. Semiotics. Poetics]. Moscow, Progress Publ., 1989, pp. 545–558. (In Russian)
11. Piety M. G. *Ways of Knowing: Kierkegaard's Pluralist Epistemology*. Baylor University Press, 2010. 210 p.
12. *Kierkegaard's concluding Unscientific Postscript. A Critical guide*. Ed. by R. A. Furtak. Cambridge University Press, 2010. 272 p.
13. Law D. R. Making Christianity difficult. *Kierkegaard's concluding Unscientific Postscript. A Critical guide*. Ed. by R. A. Furtak. Cambridge University Press, 2010, pp. 219–246.
14. Mueller G. E. Pascal's Dialectical Philosophy and his Discovery of Liberalism. *Journal of the history of ideas*, 1945, vol. 6, no. 1, pp. 67–80.
15. Davidson H. M. *Pascal and the arts of the mind*. Cambridge University Press, 2006. 286 p.
16. Bakhmutskii V. *Frantsuzskie moralisty* [French moralists]. *Laroshfuko F. de. Maksimy; Paskal' B. Mysli; Labriuiier Zh. de Kharaktery*. Moscow, Hudozhestvennaja literatura Publ., 1974, 543 p. (In Russian)
17. Walsh S. *Living Christianly: Kierkegaard's Dialectic on Christian existence*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2005. 216 p.

For citation: Tsypina L. V. Reason's Backsliders: Pascal, Kierkegaard, and dialectical paradox of human existence. *Vestnik of Saint-Petersburg University. Ser. 17. Philosophy. Conflict. Cultural. Religious*, 2016, issue 2, pp. 63–72. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2016.207

Статья поступила в редакцию 10 декабря 2015 г.